

_____ *Taula* _____
(UIB) núm. 11 Juny 1989

**EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD
PERSONAL EN LA FILOSOFIA
DE D. HUME**

M. J. Montes Fuentes

El presente estudio se va a ocupar del problema de la identidad personal en el pensamiento de David Hume. Para ello, se comenzará analizando someramente el problema de la identidad en general, como relación filosófica. Después se desarrollará la cuestión de la identidad personal en lo que se refiere al terreno gnoseológico y moral. Se señalará que el yo (*self*) o persona (*person*) de la que habla Hume, sólo se entiende, si se presta atención a los libros II y III del *Treatise of Human Nature*, tan olvidados por algunos comentaristas. Así pues, se mostrarán al-

gunas ideas, según las cuales, la postura de David Hume sobre la identidad personal, no se presenta como contradictoria sino más bien como insuficiente. Dicha insuficiencia se basará en que la noción de identidad no explica la configuración del ser humano. El hombre es una realidad dual, no simple, sino compleja. El yo que es además persona, no es una radicalidad sustantiva invariable sino que es una realidad mutable, que para constituirse a sí mismo necesita devenir. Por consiguiente, el yo que aparece en la filosofía de David Hume, es un yo compuesto, variable e inidéntico. Se trata de un yo no dado sino en continua configuración. Podría definirse como un yo procesual.

LA IDENTIDAD COMO RELACION FILOSOFICA

Hume comienza el *Treatise*¹ explicando el origen del conocimiento humano. En las primeras páginas distingue entre ideas simples y complejas. A su vez las ideas complejas se dividen en relaciones, modos y sustancias. Posteriormente Hume explica las diferentes relaciones filosóficas: semejanza, identidad, espacio y tiempo, cualidad, cantidad, contrariedad y causa y efecto.

La identidad es una relación filosófica que viene definida de la siguiente manera:

«Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza de la identidad personal, que se tratará más adelante. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración». ²

En primer lugar, hay que señalar que Hume habla de un sentido estricto de identidad, y ese sentido no es el que se va a aplicar a las personas. No hay que confundir entre identidad numérica e identidad específica.³ La identidad numérica o perfecta identidad, o identidad en sentido estricto, es aquella que excluye el cambio. La identidad imperfecta o específica, es aquella compatible con la variación. Hume, en el texto anterior, habla de un tipo de identidad aplicado a los objetos en general, e incompatible con el cambio. Cuando Hume analiza el problema de la

identidad personal, señala que se puede ser idéntico de alguna manera y poder cambiar constantemente.

«Un roble, que, de ser una pequeña planta, crece hasta convertirse en un árbol grande, sigue siendo el mismo roble aunque ninguna partícula de materia ni ninguna configuración de sus partes sea la misma. Un niño se hace hombre, y es unas veces grueso, y otras delgado, sin perder por ello su identidad».⁴

Algunos autores han sostenido que Hume confunde la identidad con la invariencia,⁵ pero parece más claro mantener que Hume confunde la identidad con la mismidad. La identidad imperfecta sería compatible con el cambio; «un roble sigue siendo el mismo roble», «un niño se hace hombre sin perder por ello su identidad». A través de la variación se sigue siendo el mismo, pero no se es perfectamente idéntico. Identidad y mismidad no quieren decir exactamente lo mismo. Uno siempre es el mismo, (mismidad) pero no lo mismo (identidad perfecta).⁶ Hume no precisa bien la diferencia entre estos dos conceptos cuando, por ejemplo, afirma que «a la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo, la llamamos idea de identidad o mismidad»⁷. Varios comentaristas han intentado aclarar las insuficiencias al respecto, explicando los dos tipos de identidad empleados por Hume y que éste debiera haber expuesto con mayor precisión.⁸

En resumen, la identidad que se va a aplicar a las personas no es exactamente la misma identidad que en sentido general.

La identidad, como las demás relaciones está basada en la imaginación. Es la facultad imaginativa la que nos hace atribuir identidad (perfecta) a objetos que son simplemente semejantes y que se encuentran en situación de continuidad. Por eso, Hume distingue tres visiones diferentes de la noción de identidad. La primera corresponde al vulgo. La mayoría de las personas incultas toman como idéntico algo que no lo es. (No distinguirían entre mismidad e identidad). La segunda respondería a una visión filosófica pero falsa. Consistiría en recurrir a las «ficciones metafísicas». Es decir, admitir la existencia de una sustancia perfectamente idéntica, simple, e invariable. La tercera y única visión verdadera, llevaría a afirmar que una identidad perfecta es sólo una ficción imaginativa. La imaginación es quien nos hace confundir la semejanza con



la identidad perfecta. El filósofo sabe que no es posible conocer una sustancia absolutamente simple, invariable ni idéntica.⁹

Todas estas afirmaciones deben aplicarse al tema de la identidad personal, y así Hume señalará que la idea de un yo idéntico totalmente, simple y por tanto, invariable, es una ficción. La realidad es muy diferente, ya que el yo que sentimos «en todo momento» en nuestra conciencia, es un yo real, pero que no posee esas características. Mas bien al contrario, el yo cuya existencia está en todo momento presente de manera íntima, es un yo compuesto, variable e imperfectamente idéntico. Pero este yo lejos de ser algo ficticio es la realidad por excelencia.

Para explicar ese yo personal Hume acude a la idea de «tiempo o duración». Así la identidad personal no será tanto una identidad en el espacio (sustancia) sino una identidad en el tiempo (conciencia). De esta manera Hume enlazaría con los análisis modernos y contemporáneos que plantean el tema de la subjetividad desde las coordenadas temporales.¹⁰

LA IDENTIDAD PERSONAL

Una vez aclarado el concepto de identidad en general, es preciso relacionarlo con el problema de la identidad personal. Para ello, conviene destacar la distinción que hace el propio Hume entre la identidad en el plano gnoseológico, psicológico y moral.

«Al fin de responder a esta pregunta tendremos que distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos».¹¹

En este texto Hume distingue entre la identidad personal en el ámbito cognoscitivo y el moral. Una cosa es el conocimiento del yo o persona, y otra el papel que desarrolla el sujeto personal en cuanto a la moralidad. Hume, sin embargo, no especifica de una manera directa las diferencias existentes entre las concepciones ontológicas, epistemológicas y psicológicas del tema de la identidad personal. Hume no distingue, claramente, entre el problema del conocimiento del yo, su naturaleza, y las

causas por las cuales creemos en un sujeto idéntico. Esta ambigüedad ha sido la que ha causado abundantes críticas entre los comentaristas de este autor. No obstante, parece que Hume, a pesar de encontrarse insatisfecho debido a esa ambigüedad, no es contradictorio en su análisis de la idea de persona.

a) Concepción ontológica del yo (self)

Hume comienza a exponer el tema de la persona señalando las características que ésta posee de acuerdo a la opinión de diversos autores. Por tanto, se plantea cuál es la naturaleza del yo o sujeto.

«Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de la demostración, sabemos con certeza su *perfecta identidad y simplicidad*».¹²

Es necesario leer con detenimiento este texto, puesto que lo que Hume sostiene es que no somos conscientes íntimamente de un yo perfectamente idéntico y simple. Ya se ha señalado anteriormente que Hume no admite la identidad perfecta sino aquella que sea compatible con el cambio. Además Hume rechaza la idea de un yo simple, pero esto no quiere decir que se rechaze la idea del yo. Algunos autores han afirmado que Hume rechaza la idea de un determinado yo, a saber, un yo substancial, pero que no rechaza la existencia de un yo con otras determinaciones.¹³ El propio Hume deja clara su opinión cuando afirma: «No tenemos idea del yo de la manera que aquí se ha explicado»¹⁴ Pero ¿cuál es exactamente «esa manera»?; precisamente el acudir a la noción de substancia para explicar la identidad personal.

Hume analiza aunque no sistemáticamente diversas concepciones del término substancia. Se pueden clasificar en tres:

- a) Sustancia como inhesión. Propia de la filosofía de Espinosa, donde los atributos de simplicidad y unidad son esenciales.
- b) Sustancia como algo per se. Propia de la concepción cartesiana donde se define a la sustancia como aquello que puede existir por sí misma.

c) Sustancia como primer sujeto, o substrato. Propia de la filosofía Aristotélica tal y como la debió entender Hume, es decir, en la vertiente escolástica y en la interpretación esencialista.

Hume rechaza la filosofía de Espinosa acusándole de conducir al ateísmo, ya que ésta se centra en la idea de una sustancia que posee los siguientes atributos: unidad, inmaterialidad, indivisibilidad y simplicidad. Cada configuración de la materia *inhiera* en una misma sustancia. Hume entiende erróneamente el sentido de inherencia espinosista, ya que la sustancia para Espinosa es más una realidad *a se* que *in se*.

«Un mismo substratum, si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin *variación alguna*. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad»¹²

En este texto aparece de nuevo la principal preocupación de Hume: el problema del devenir. ¿Cómo es posible que varíen las diferentes modificaciones, sin sufrir *diferencia alguna* el substratum?

Otra definición que da Hume del término sustancia es la sostenida por el racionalismo y definida primeramente por Descartes. Para este autor, la sustancia es aquella realidad que pueda existir por sí misma. Se pasa de una concepción *in se* de la sustancia, a una concepción *per se*.¹⁶

Hume no rechaza la afirmación cartesiana simplemente la conduce a su principio atomista. Si sustancia es cualquier realidad que exista por sí misma, entonces todas las percepciones son sustancias. Esto es así ya que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Todas las percepciones son distintas y separables. Todas pueden concebirse como existiendo por separado sin necesidad de que alguna cosa (substratum) las sostenga en la existencia.

En otros textos del *Treatise* Hume expone las ideas de la filosofía antigua y comenta la concepción Aristotélica-escolástica de la noción de sustancia. Hume utiliza los términos de «sustancias, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas»¹⁷. En un interesante texto Hume llega a equiparar la sustancia con la materia primera u original:

«A fin de conciliar estas contradicciones, la imaginación es

capaz de fingir algo desconocido e invisible, suponiendo que este algo continúa idéntico bajo todas esas variaciones, y llama a este algo inteligible sustancia o materia prima y original».¹⁸

De nuevo en esos textos aparece el interés básico de Hume. ¿Cómo algo puede continuar siendo idéntico bajo todas las variaciones? Hume además, hace referencia a otro problema, el señalar si la sustancia es forma o mas bien materia primera. Parece que se está refiriendo a Aristóteles, aunque para el estagirita, si bien puede haber un sentido de sustancia como materia original, la sustancia propiamente dicha no es la materia sino el compuesto de materia y forma. El sentido de sustancia como materia primera conlleva múltiples dificultades, entre ellas como señala Hume, la de poder ser conocida. No obstante, parece que Hume no debía conocer en profundidad la doctrina aristotélica, ya que de haber sido así, hubiese captado la principal característica de la sustancia para Aristóteles: su *dinamismo*. Este aspecto es, fundamentalmente, el que hubiese unido de alguna manera a ambos autores.

Como resumen de este apartado, Hume rechaza una concepción substancialista del yo en cuanto que esa concepción no puede dar razón del dinamismo del ser humano. No olvidemos que para Hume, el hombre es un ser primordialmente activo, para ser necesita actuar. Una teoría de la sustancia que afirme la identidad, la simplicidad, la inmutabilidad y la unidad del ser vivo, es rechazada por Hume. Esto no quiere decir, sin embargo, que Hume rechace toda concepción del yo.

b) Concepción Psicológica del yo.

Hume ante las dificultades que presenta discernir la naturaleza de la sustancia, pasa a establecer las causas que inducen al ser humano a suponer esa noción de sustancia como algo inmóvil y perfectamente idéntica a través del cambio.

La principal causa de la pretendida ficción metafísica se debe a la confusión existente entre la noción de identidad y la de objetos meramente relacionados. Es la relación de semejanza, ubicada en la facultad imaginativa, la que nos hace confundir los objetos semejantes como idénticos.

Otra causa que nos induce a mantener la noción de sustancia anteriormente analizada, consiste en atribuir identidad a los objetos en virtud de la idea de fin o propósito común. El fin común de las partes de un objeto permanece invariable a través de todas las modificaciones, y por ello, la imaginación finge la noción de perfecta identidad o invariabilidad.

Otra causa dependiente de la anterior, es analizada también por Hume, para mantener la creencia en una sustancia idéntica. Se trata de la noción de simpatía de las partes respecto al fin común, ya que se supone que estas guardan entre sí una relación de causa y efecto en todas sus acciones y operaciones. Así lo aplica Hume a los animales y vegetales donde las partes tienen referencia a un propósito general, y también guardan entre sí una mutua dependencia e interconexión. Es aquí donde Hume distingue entre identidad numérica y específica, distinción comentada anteriormente y de vital importancia para entender la filosofía humeana.¹⁹

Concepción epistemológica del yo

Este apartado es, sin duda, el de mayor relevancia en la teoría de la identidad personal de D. Hume. Algunos autores²⁰ han señalado que el problema del yo o sujeto, tal y como Hume lo plantea, es de índole epistemológica, y por ello, no se puede hablar de contradicción entre el libro I y el II del *Treatise*. Es decir, que todo el tema de la identidad personal desarrollado en el libro I pertenece del *conocimiento del yo*, o como el propio Hume lo había denominado «identidad personal en lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación»²¹. Hume no niega la existencia real del yo o sujeto, sino que niega que se pueda tener idea del yo.

Hume es consecuente con su tesis ontológica: no conocemos ni podemos saber si hay cuerpos, este es un razonamiento que tenemos que dar por supuesto. Ahora no podemos saber si los cuerpos son idénticos.

«No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia».²²

Hume a continuación se plantea ¿cómo vamos a poder determinar

la naturaleza de la sustancia, su posible inhesión, si ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta? Aplicándolo al tema personal ¿Cómo es posible determinar las características del yo, si ni siquiera podemos tener una idea de nosotros mismos? Hume no critica la creencia en la identidad personal y además sabe que tenemos una certeza de la propia existencia por medio de la conciencia, pero critica que sea posible un conocimiento objetivo del yo. Sólo la imaginación configura una idea de la identidad basándose en la memoria. Esta facultad conecta las percepciones pasadas con las presentes haciendo posibles la ficción de un sujeto idéntico.²³

Es interesante observar que a pesar del papel tan importante de la memoria ya que ésta descubre la identidad personal, sin embargo, la memoria no produce dicha identidad. Esto parece ser debido a que nuestro yo sobrepasa continuamente la memoria. Hume no se detiene en este punto, pero como señala F. Montero²⁴ el hombre es un proyecto y esto conlleva una relación al futuro. El hombre a través de la memoria tiene presente el conjunto de su existencia y desde ésta planea sus posibilidades con vistas al futuro. Montero denomina a esta dimensión la iniciativa.

Hume plantea, por consiguiente, la imposibilidad de un conocimiento del yo, tal y como ha sido expuesto por algunos autores, en concreto por los racionalistas. Hume no duda de la existencia del yo sino que duda de su naturaleza, especialmente si se entiende ésta desde el punto de vista substancial racionalista. Hume como Descartes tiene certeza intuitiva de su existencia, pero no tiene certeza demostrativa de su naturaleza. Lo único que podemos conocer son las percepciones.

«En lo que a mí respecta siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo, tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz, o de sombra, de amor u odio, de dolor o placer».²⁵

Hume tropieza con las percepciones que configuran la mente del hombre, no su ser, y se percata que la característica fundamental de las mismas es su permanente sucesión. «Percepciones diferentes que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y en perpetuo flujo y movimiento».²⁶ Por tanto, Hume intuye algo de la naturaleza de ese yo, su constante dinamismo, aunque el yo escape a todo análisis reflexivo.

Como señala Clack ²⁷, incluso cuando nos percibimos a nosotros mismos, siempre hay un yo que percibe distinto del yo que es percibido.

Hume no es el primero que señala la imposibilidad del conocimiento de sí mismo. Los esclásticos decían que el ser se conoce por el actuar. Descartes a pesar de la certeza que poseía sobre el cogito, no podía explicar claramente su naturaleza. Si bien, los racionalistas al equiparar la sustancia con su atributo principal, podían discernir más claramente la naturaleza de la misma; sin embargo, no resulta claro que uno se conozca totalmente conociendo sus atributos. En el caso de Hume, no resulta claro que uno se conozca a sí mismo conociendo sus percepciones. Si ello fuese así, el yo y las percepciones se identificarían. El yo quedaría reducido a un haz de vivencias, tal y como lo ha presentado Husserl. Si, por el contrario, el yo no se agota en una torrente vivencial, entonces no se conoce a sí mismo conociendo sus vivencias, precisamente porque el acto de conocer las vivencias supone otro yo cognoscente.

La percepción del mundo y de las cosas es distinta que la percepción del propio yo. Esta percepción no es tenida sino *sida*. Se percibe uno, siendo. El yo aparece en el pensar porque pensar es constituir algo como objeto y nunca puede el sujeto ser objeto. ¹⁸

Por eso no hay idea del yo en Hume. Lo único que podemos intuir es que ese yo existente debe ser algo complejo, inidéntico, que está en constante flujo y movimiento. Así, dice Hume, que alguno pueda, quizás, percibir algo simple y continuo a lo que llame su yo, pero él sabe con seguridad que no posee ese principio. ²⁹

Ahora bien, aunque no exista un conocimiento del yo, ¿es correcto mantener que Hume presupone un yo distinto al mero haz de percepciones?

Parece adecuado sostener que Hume da por supuesto la existencia del yo así como ciertas características de su naturaleza, si se toma como decisiva la comparación del yo con una república. De todas maneras, es el procedimiento negativo el que es empleado por Hume. Del sujeto sabemos mejor lo que no es que lo que es. Sabemos que el yo no es una entidad substancial, materia original o substratum de las modificaciones, pero resulta imposible determinar que puede ser ese yo sino se agota en sus apariciones.

Muchos autores como por ejemplo Penelhum, Macnabb, Passmore, Robinson, Pike, Chisholm, Clack etc... ³⁰ han afirmado que Hume suponía una cierta teoría del yo como sujeto unificador de las percepciones.

nes. Hume tropieza con las percepciones y se tropieza consigo mismo percibiendo percepciones. ¿Quién tropieza con las percepciones de frío, calor etc? Hume utiliza la primera persona y no habla en sentido impersonal: se siente frío o calor, sino que dice: «Si no pudiera pensar, sentir, ver, amar...»³¹. Es decir, hay un yo que piensa, ama, odia, siente etc... Chisholm señala, tal y como lo hace Price, que el yo que Hume declaraba encontrar es el que él encuentra cuando se tropieza con las diferentes percepciones. ¿Cómo entonces, se pregunta Chisholm, puede él decir que no se encuentra a sí mismo, si él está seguro de afirmar que se tropieza con percepciones y más precisamente cuando se encuentra a sí mismo tropezando con unas cosas y no tropezando con otras?

La respuesta que Hume daría a esa pregunta podría ser que él nunca ha dicho que no se encuentra a sí mismo. Hume ha dicho, por el contrario, que *siempre* se encuentra a sí mismo: «La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en *todo* momento». ³². Lo que Hume sostiene es que no tiene idea objetiva de lo que sea ese yo o persona. Se confunden aquí el plano epistemológico y el ontológico.

Cuando Penelhum afirma que «la conciencia, como todos los actos mentales, es algo que yo tengo o hago, no algo que hace o tiene otra cosa y que yo solamente puede preguntarme si soy la misma persona que fui ayer, si yo lo soy, no si no lo soy»³³, no se contradice con la teoría de Hume. Para el empirista también la conciencia es algo que yo tengo o hago, pero ese yo consciente no es un yo substancial, si se entiende la sustancia ajena al dinamismo, tal y como pensaba Hume, que era la opinión de los filósofos anteriores. Hume piensa que hoy es la misma persona que fue ayer, sino no se entendería su teoría de la responsabilidad moral, pero eso no quiere decir que el yo sea perfectamente idéntico.

No parece, por tanto, adecuada la acusación de Shoemaker señalada por Mouton cuando aquel sostiene que Hume realiza una pseudo-búsqueda del yo, pretendiendo buscarlo cuando sabía de antemano que no había idea posible que configurase tal concepción del yo. ³⁴. Hume con su búsqueda intenta analizar y criticar una determinada teoría sobre el yo (substancial) y puede mantener que no existe idea de ese tipo de yo. De todas maneras, la duda persiste al no poder discernir claramente si el yo se reduce a las vivencias, o si es algo más. Teniendo en cuenta, como ya se ha señalado, la definición del yo como una república: «no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de go-

bierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes»,³⁵ entonces hay que admitir que el yo no se reduce a las vivencias. El yo unifica o dirige los principios de asociación de la facultad imaginativa. Sin embargo, aunque Hume presuponga un yo distinto de las percepciones, de la misma manera que los miembros son distintos que el estado, no hay estado sino hay miembros; no hay yo sino hay percepciones. El estado está constituido por los miembros, de la misma manera que las percepciones constituyen nuestro yo. El estado quizás pueda conocerse en sí mismo, pero no ocurre eso con el yo, puesto que en este caso una misma cosa no puede ser objeto y sujeto a la vez. El yo pensado no piensa.

Otros autores han comentado que si Hume mantiene el papel que desarrollan los principios de asociación, entonces eso supone admitir un yo substancial, simple e invariable, y por tanto, se contradice a sí mismo.³⁶

Compartiendo la opinión de Penelhum a este respecto el pensamiento de Hume no encierra contradicción al sostener la función de los principios de asociación porque no se entiende que al mantenerlos se esté suponiendo un yo o puro ego. Es posible mantener que existe algo unificador de las percepciones que forman mi yo, pero no es posible conocer su naturaleza.

Otra crítica generalizada ha consistido en afirmar que Hume no explicó el principio de individuación. Es decir, que no se puede saber como distinguir las percepciones que forman mi yo, de las percepciones que forman otros yoes. Sin embargo, esta crítica olvida las referencias al cuerpo que hace Hume en el libro II del *Treatise*.³⁷ Es verdad que Hume omitió el tema en el libro I ya que allí trataba de la mente, de su unidad, no de la persona. Identidad con lo que respecta al pensamiento o a la imaginación, específica Hume en la sección VI del Tratado I. También es verdad que el análisis realizado por Hume, en ese primer libro, no es lo suficientemente empirista, quizás por la influencia del racionalismo cartesiano, pero todo el libro II y III, y en general la filosofía de Hume conllevan una directa referencia al cuerpo.³⁸

La mente es un conjunto de percepciones, la unidad y organización de las mismas es lo que Hume pretende dilucidar en el libro I, sabiendo que no es posible encontrar una definición racional que nos permita el total conocimiento de sí mismo, ya que el sí mismo no es sólo un conte-

nido mental. La persona, tal y como veremos a continuación, no es un conjunto de percepciones (aunque Hume a veces identifique el término *mind* con *self*) sino que ser persona implica un componente material y mental. Por ello, Hume afirma que el orgullo y la humildad «tienen por causas naturales y más inmediatas las cualidades de nuestra mente y cuerpo, que constituyen nuestro yo...»³⁹

El hombre a través del cuerpo se abre a la exterioridad objetiva. Es además, el cuerpo un primer dato para afirmar la propia persona. Muchos fenomenólogos y existencialistas han señalado que el cuerpo se manifiesta como propio, no como un objeto ante el cual me enfrento, sino desde el cual uno se encara con todo lo que le rodea.⁴⁰ El cuerpo constituye el lugar desde el que se realiza toda objetivación incluso la propia. Por eso, algunos autores han definido al cuerpo como una situación, una manera de aprehender el mundo y desde donde se esbozan los proyectos del futuro.⁴¹

Tras lo expuesto en este apartado del yo epistemológico aparecen algunas dudas. Hume debía haber aclarado mejor no que yo rechaza sino que yo o sujeto afirma. Para ello, hubiese sido obligatorio las referencias al cuerpo. En definitiva, hubiese sido de gran ayuda si Hume hubiese distinguido entre el yo psicológico, epistemológico, ontológico y moral. Por esa razón, S. Rábade ha afirmado que «lo que epistemológicamente no es defendible puede ser moralmente necesario».⁴²

d) Concepción moral del yo o persona (self or person)

En los apartados anteriores se ha estudiado la concepción del yo que Hume rechaza, el problema de la identidad personal en lo que se refiere al pensamiento o imaginación; es decir, la teoría desarrollada en el libro I del *Treatise*. A continuación, se va a analizar el problema del yo en lo que respecta a «las pasiones o al interés que tomamos por nosotros mismos».⁴³ Es el problema de la persona moral el que hay que explicar ahora, analizado por Hume en los libros II y III del *Treatise*. Si bien, aquí se sostiene, que existen una coherencia en cuanto al tema del yo o persona a lo largo de los tres libros de esta obra.

Primeramente es necesario hacer algunas aclaraciones terminológicas. Hume utiliza, a menudo, diferentes palabras para referirse al yo o sujeto personal. A veces equipara las nociones de yo (*self*), mente

(*mind*), alma (*soul*), substancia (*substance*). No obstante, parece claro que Hume no identifica en su teoría global, el yo con el aspecto exclusivamente mental de la persona. Como antes se ha expuesto, el yo es una unión del alma o mente y del cuerpo. Hume emplea, también, otros términos como: ser pensante (*thinking being*) humanidad (*mankind*), sí mismo (*myself*) y persona (*person*). De todas estas acepciones las más correctas parecen ser las empleadas por las palabras *self* o *person*.

Hume identifica los términos yo o persona en *todos* los libros del *Treatise*. Aunque se esté refiriendo al conocimiento del yo, Hume sabe algo de la naturaleza del yo. El yo es personal.

«Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia». ⁴⁴

«Pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona». ⁴⁵

«Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constituya de nuestro yo o persona». ⁴⁶

¿Qué importancia puede tener la identificación del yo con la persona incluso en el primer libro del *Treatise*? Precisamente la prueba para sostener que Hume no se plantea sólo la identidad de la mente sino del hombre. Este no es un conjunto de percepciones. Estas hacen referencia a un cuerpo, desde el cual el yo puede ser persona. Ser persona significa ser un ser social. Es a través del la mente y el cuerpo como el hombre se inserta en un medio social. En Hume existe una unión de pensamiento y deseo. Esa unión se percibe en la conexión de los tres libros del *Treatise*, así como en el resto de su obra.

El término persona, según las tradición histórica, proviene del lenguaje moral y jurídico. La noción de persona se vincula al nombre, a la máscara que se adquiere al nacer dentro de una determinada sociedad. Uno es persona cuando se le puede nombrar por otro. Se es persona, por tanto, cuando se establecen vínculos con otras personas. ⁴⁷

Hume ya en el libro I del *Treatise* concibe al hombre, al yo como un ser social por naturaleza. Ese yo personal es el sujeto de la moralidad. Como ha señalado en su interesante artículo Annette Baier, la total socialización y materialización del ser intelectual y solitario del libro I,

transforma el extraño monstruo (tal y como Hume se denomina a sí mismo), en alguien quien unido al entorno social y con la ayuda de los artificios sociales, así como, con el reconocimiento mutuo que ellos proporcionan, puede dar una coherente y valiosa estimación de sí mismo.⁴⁸

La identificación del yo con la persona, por tanto, nos enseña algo de la naturaleza del yo: su carácter social; pero además nos enseña algo quizás más relevante. El término persona hace referencia no al sustrato, *hypokeimenon* (lo que está debajo, aquello que soporta lo demás) sino a lo que está encima, es decir, a las determinaciones. «Así pues, la noción jurídica o social de persona no se corresponde con la de sujeto del juicio (lo determinado) sino más bien con la de predicado (determinación), y por otra parte, no se corresponde con la de lo que está debajo de o como cimiento de la substancia, sino más bien con la de lo que está «arriba» o «fuera», es decir, en la relación con».⁴⁹

Por esta razón Hume utiliza como sinónimos los términos yo o persona. Persona no se refiere a ese yo substancial que Hume rechaza. Persona se refiere no a lo indeterminado, sino a lo determinado, no a lo que está debajo, sino arriba. Ser persona quiere decir para Hume estar en relación con los otros. Esa constante relación con el entorno social se realiza a través de las acciones humanas. El hombre continuamente actúa para ser más hombre. Por ello, el yo que Hume sostiene es fundamental un ser caracterizado por la acción. Así señala que las percepciones que forman la mente del hombre están en continuo flujo y movimiento. El yo no puede ser substancia porque, tal y como Hume entendía este término, la substancia era incompatible con el movimiento. Por la misma razón el yo no puede ser simple, sino que está compuesto de todas sus determinaciones, ni tampoco puede ser totalmente idéntico, puesto que los sucesivos cambios modifican la identidad aunque persista la mismidad. Se sigue siendo el mismo pero no lo mismo. Son las determinaciones las que constituyen nuestro yo. No hay yo sino hay determinaciones, y resulta imposible conocer ese yo, sino es a través de sus determinaciones.

Hume, por consiguiente, mantiene la existencia de un yo personal en el libro I, aunque no sepa definirlo, y es en los demás libros del *Treatise* donde aparecen diferentes pruebas que aseguran la existencia de dicho yo. Se podrían resumir en cuatro: la existencia de la conciencia, la existencia de las pasiones, la noción de simpatía y la noción de libertad y responsabilidad.

La existencia de la conciencia.

Se ha hablado ya de la palabra persona tanto en su sentido histórico, como en el sentido específico en la filosofía de Hume. Se ha puesto de manifiesto su utilización como sinónimo del término «yo» (*self*). Pero, ¿por qué utiliza Hume la palabra yo (*self*), y qué sentido propio tiene dicho término? Hume emplea el término «yo» puesto que su filosofía se sitúa en la época moderna, donde la reflexión, la vuelta al sujeto, constituyen el punto de partida de la especulación filosófica. El concepto de persona va a dar lugar al concepto del yo, «para designar el supuesto individual de naturaleza racional tal como aparece en la intimidad subjetiva, tanto en la conciencia vital como en la conciencia intelectual, y con este sentido es con el que lo utilizaban Hume y Kant». ⁵⁰

El yo para Hume es, a menudo, sinónimo de conciencia. Somos en todo momento conscientes de nosotros mismos; pero de la misma manera que somos un yo, somos también persona. Es decir, que somos conscientes de nosotros mismos y de los demás. El yo nunca está solo. El yo es un yo personalizado, y por tanto, en directa y estrecha relación con el mundo que le rodea. A través del yo, de la conciencia, el hombre se abre al entorno social.

«Cuando todas estas relaciones se aunan llevan la impresión de nuestra propia persona o *autoconciencia* a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos la hacen concebir del modo más vivo e intenso». ⁵¹

La conciencia o autoconciencia, tal y como aparece en este texto, constituye la prueba más contundente para afirmar la existencia de un yo. Hume así lo manifiesta en el libro II del *Treatise*:

«La idea de nosotros mismos nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que está relacionada». ⁵²

Algunos autores ⁵³ han sostenido que Hume no creía en la conciencia de la propia persona, y que además no existe ninguna idea del yo o que el análisis humano lleva a rechazar la creencia natural en la identidad personal. Parece, no obstante, que esos autores olvidan los libros II

y III del *Treatise* así como otras obras de Hume. El conflicto aparece, entre otros fragmentos, en el primer párrafo del capítulo de la identidad personal del *Treatise*, texto anteriormente citado, pero que conviene recordar:

«Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad». ⁵⁴

¿Cómo hacer compatibles ambos textos? En primer lugar hay que aclarar el segundo. En él no se está diciendo que no tengamos conciencia del yo, sino que no tenemos conciencia de un yo simple o idéntico. El propio Hume lo especifica a continuación: «no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado». Pero eso no quiere decir que no tengamos idea de la existencia de un yo distinto.

«Es evidente que la idea, o más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto». ⁵⁵

La existencia de un yo es sentida. No hay necesidad de una demostración. Aquí Hume sigue a Descartes y a Locke. También Butler había señalado que la evidencia de la existencia de la propia persona es intuitiva. Hay evidencia en cuanto a la existencia del propio yo, pero eso no quiere decir que haya evidencia de su naturaleza. Podemos estar seguros de su existencia, pero no de su esencia. El yo no puede objetivarse.

¿A quienes se refiere Hume cuando dice: «algunos filósofos se figuran»...? R. Hall y J. Laird ⁵⁶ afirman que Hume alude directamente a Locke. Es verdad que Locke parece reducir la identidad a la conciencia, cuando sostiene que un mismo hombre puede constituir personas diferentes de acuerdo a sus cambios de conciencia. La identidad parece residir no en identidad de una sustancia sino en identidad de conciencia. Butler y Reid critican esa idea de reducir la identidad a la conciencia y así el primero comenta que aunque la conciencia nos da evidencia intuitiva

tiva de la propia persona, la identidad no es identidad de conciencia sino de una substancia consciente o ser pensante.⁵⁷

En el texto de Hume anteriormente citado se afirma que existe una idea o impresión del yo: «la impresión de nuestra propia persona o autoconciencia» o «la idea, o más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos». ¿Existe una idea de la persona, o como había afirmado antes Hume no existe idea de un yo por no encontrar impresión de donde derive? La confusión se aclara, si se distingue entre el tipo de «yo» que se esté hablando. No hay idea de un yo, substancia, pero si hay una cierta idea de un yo personal, puesto que hay una impresión de donde se derive dicha idea. Hay una cierta idea o impresión de nosotros mismos, de nuestra existencia, pero esa idea no configura un total conocimiento objetivo de la persona. No olvidemos que sobre cuestiones de hecho (*matters of fact*), de existencia, no puede haber un conocimiento cierto.

Nuestra propia existencia se presenta continuamente, en todo momento a la conciencia. Tenemos una impresión constante de la propia persona. ¿Qué tipo de impresión es ésta?, pues, una impresión de reflexión. Las impresiones de reflexión se constituyen por las pasiones, emociones y deseos. Se siente la existencia del propio yo, a través de la conciencia, aunque la razón no pueda discernir con claridad su naturaleza.

La impresión de nosotros mismos es innata, ya que así lo son las impresiones fuertes, y la impresión del yo, cabe decir, es la más fuerte de todas las impresiones, puesto que siempre nos está presente de manera íntima, y además surge inmediatamente de nuestra naturaleza. Así es como define Hume lo innato, refiriéndose a Locke, y precisando la idea de que su filosofía rechace las ideas innatas.

«Sólo puede observarse como una inexactitud de ese famoso filósofo (Locke), el que comprende todas las percepciones bajo el término idea y que, en sentido, es falso admitir que no tenemos ideas innatas. Porque es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que nuestra inclinación natural, el amor a la virtud, el resentimiento y todas las otras pasiones surgen inmediatamente de la naturaleza...»⁵⁸

La conciencia nos presenta constantemente esa impresión de nosotros mismos. Sin embargo, eso no quiere decir que la identidad quede reducida a la conciencia. Las impresiones de reflexión remiten al cuerpo. Hume no puede afirmar que la identidad remite a la substancia consciente, tal y como lo hace Butler, ya que ha rechazado la noción de substancia. De esta manera Hume se encuentra insatisfecho con una solución intermedia que no acaba de convencerle. La identidad no puede disolverse en la conciencia, pero tampoco puede recaer en una substancia. La identidad consciente revierte a algo, pero ese algo no es substancial. (Este punto se comentará de nuevo en la conclusión de este artículo). Hume no reduce la identidad a la conciencia puesto que no olvida que la conciencia es conciencia de un cuerpo.

«Todo nuestro problema depende de ellas (de las impresiones de sensación y de reflexión), ya que las impresiones sensibles forman únicamente al espíritu, dándole sólo un origen, mientras que las impresiones de reflexión constituyen el sujeto en el espíritu, califican de manera diversa al espíritu como sujeto. Las impresiones de reflexión se definen por una espontaneidad, por una disposición y remiten al cuerpo como a la fuente biológica de esta espontaneidad». ⁵⁹

El testimonio de las pasiones

El análisis de las pasiones desarrollado en el libro II del *Treatise* es clave para entender el concepto de virtud expuesto en el libro II, así como para entender temas epistemológicos del libro I. ⁶⁰ Las pasiones tienen como objeto el yo o persona, y por tanto, resulta obvio que la teoría de las pasiones se basa en la existencia de un sujeto personal creador de la moralidad.

«Y esto resulta tan evidente que la pasión lleva siempre nuestra atención sobre nosotros mismos, haciéndonos pensar en nuestras propias cualidades y circunstancias». ⁶

Hume realiza un estudio de las pasiones sobretodo de las indirectas: orgullo y humildad, amor y odio. Todas ellas tienen como punto de refe-

rencia al yo. «La naturaleza ha proporcionado a los órganos de la mente humana una cierta disposición para producir una peculiar impresión o emoción, que llamamos orgullo, y que la naturaleza ha asignado a esta emoción una cierta idea —la del yo— que en *ningún caso* deja de producir». ⁷¹ Hume afirma en este texto que en ningún caso deja de aparecer la noción o idea de la propia persona. Sentimos de nuevo la propia existencia. Ese sentimiento de sí mismo tiene que ver con las causas de la pasión: el placer y el dolor. Los objetos agradables mediante un proceso de asociación de ideas e impresiones producen el orgullo, y los desagradables producen la humildad. De esta manera, se puede distinguir entre la causa de las pasiones, el placer y dolor y el objeto al que se refieren, es decir, el yo. Por ello, se ha señalado que la idea del yo forma parte de la etiología de las pasiones. ⁷²

El orgullo ayuda al propio conocimiento personal. Se presenta como una forma de auto-evaluación. «La verdad es que nada es más útil para conducir nuestra vida que un conveniente grado de orgullo, el cual nos hace conocer nuestro propio valor y nos da confianza y seguridad en todos nuestros proyectos». ⁷³ El orgullo, por tanto, facilita el conocimiento de sí mismo y posibilita la vinculación hacia el futuro. El hombre se traza una ética personal de acuerdo a sus valores y además proyecta su existencia. Hume habla de proyectos, el hombre no sólo es conciencia de sí en todo momento, sino que el hombre es una proyección de su existencia actual a su existencia futura. Por tanto, la existencia de un yo o persona, está siempre patente en la filosofía de Hume.

Existe una relación vinculada estrechamente con el orgullo, y por consiguiente, con el propio yo. Se trata de la propiedad. A través de ésta se llega a la idea de nosotros mismos, ya que las riquezas son causa del placer y orgullo, y la pobreza es causa de disgusto y humildad.

También las nociones de amor y de odio nos llevan a una relación directa con la propia persona puesto que Hume define al hombre en general o naturaleza humana, como el objeto donde recaen dichas pasiones. ⁷⁴

Hume no sólo se refiere al amor de sí mismo, de la propia persona, sino que inseparablemente al yo se encuentran los otros yoes. Uno no puede ser a sí mismo sin relación a los demás. «De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud». ⁷⁵

Así pues, el yo no se manifiesta sólo en la conciencia o autoconciencia; tampoco en las pasiones indirectas, especialmente el orgullo; sino que el yo se manifiesta también en la noción de simpatía, en la relación con otros seres.

La simpatía como prueba de la existencia del yo

La simpatía es una tendencia natural humana inserta en la imaginación que requiere un primer elemento: el yo. No es posible el movimiento simpatizante, como tampoco es posible la moral, sino hay un sujeto que realiza actos morales y que puede abrirse a una relación con los demás seres del universo. Por ello, el sentido moral, sus funciones, y sus características sólo tienen sentido si se entienden desde un presupuesto: la existencia de la propia persona.

«Ahora bien, no tenemos una preocupación tan amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho». ⁷⁶

El proceso simpatizante se realiza de acuerdo a los mecanismos de asociación de ideas. Es decir, se requiere una relación de casualidad, contigüidad y semejanza. Estas relaciones pueden transformar una idea en la impresión y así puede suceder «que nos estén íntimamente presentes todos los sentimientos de esas personas» ⁷⁷ tal y como nos está íntimamente presente la idea de nuestro yo o persona.

Hume parte de que nosotros no observamos las emociones de otras personas. Las emociones deben ser inferidas a través del lenguaje. Nunca podremos entrar en el mundo afectivo de otra persona. Solamente llegaremos a un cierto conocimiento de los otros si los comparamos con nosotros mismos ya que existe una gran semejanza entre las criaturas humanas. ⁷⁸

«La costumbre y la relación familiar o amistosa, nos hace participar profundamente de los sentimientos de otras personas, y

sus percepciones. Las percepciones estan en continuo flujo y movimiento, pero el yo debe ser hasta cierto punto duradero. Esta tesis no se contradice con la del libro I ya que este yo, sujeto de la responsabilidad no tiene porqué ser simple e idéntico. ⁸⁶

Parece obvio que la responsabilidad moral requiere un sujeto personal. Esta idea la había expuesto ya el filósofo T. Reid. Sin embargo, hay algunos autores que sostienen que la atribución de mérito o castigo exige una mismidad pero no una perfecta identidad. Una persona sería culpable no por lo que ha hecho, sino, que sería culpable hasta que se mantenga en tipo de persona que volvería a hacer lo mismo bajo las mismas circunstancias. Esta idea se relaciona con la creencia de que la aplicación de la justicia disminuye con el tiempo. Dar una recompensa o aplicar un castigo a alguien después de muchos años no parece justo. Esta teoría mantiene que el hombre cambia totalmente en el tiempo, y entonces la aplicación de la justicia sólo puede realizarse de acuerdo a los ultimos estados de la persona. No se puede enjuiciar a alguien por algo que cometió hace muchos años puesto que ahora es una persona diferente. ⁸⁷

La responsabilidad moral en Hume requiere un agente. Existe un yo personal, algo duradero, ya que el yo sigue siendo él mismo a través del cambio, aunque no sea lo mismo. Es, por tanto, fundamental distinguir entre mismidad e identidad. No se es idéntico debido al incesante devenir, pero se sigue siendo el mismo. La responsabilidad moral es una prueba de la existencia de un yo o personal, y la base para establecer la justicia.

CONCLUSION

En este estudio se ha tratado el problema de la identidad personal en David Hume. Primeramente se ha visto como la identidad es un tipo de relación filosófica producida por la facultad imaginativa. Así se ha distinguido entre imaginación perfecta e imperfecta. Después se ha analizado la identidad personal, la identidad de un yo que Hume rechaza. Es decir, un yo simple, invariable y perfectamente idéntico. Se ha criticado, así, la noción racionalista de sustancia. Posteriormente se ha expuesto que Hume nunca rechazó la existencia de un yo o persona, aunque rechazase un conocimiento objetivo del mismo. Esta afirmación de

la existencia del yo se encuentra expuesta en todos los libros del *Treatise*, y se han presentado algunos argumentos que demuestran dicha existencia: el testimonio de la conciencia, el papel desarrollado por las pasiones, la noción de simpatía y la existencia de la libertad y responsabilidad moral.

No obstante, aunque no se pueda hablar de contradicción en el pensamiento de Hume, es preciso señalar algunas insuficiencias. Se podrían resumir en dos:

a) Hume no hace referencia explícita al papel que desarrolla el cuerpo en el problema de la identidad en el libro I del *Treatise*. Su tratamiento del tema no es tan empirista como hubiese sido de esperar.

b) Hume manifiesta el rechazo a la idea de un yo substancia pero luego alude a un «algo duradero y constante». Es decir, que el yo no es un mero haz de percepciones. Así pues, Hume se debate entre una concepción substancialista y una concepción historicista. Ninguna de las dos satisfacen a Hume, por ello, no se encuentra satisfecho con su tratamiento de la identidad personal. El problema radica en que el substancialismo ha olvidado el devenir de la substancia, y el historicismo ha olvidado la permanencia del sujeto.

Hume intenta conseguir un lugar intermedio entre ambas posturas, y no lo encuentra porque se empeña en que el yo sea idéntico, teniendo como referencia el monismo substancialista. Todos los problemas se hubiesen resuelto, si Hume se hubiese percatado de que la identidad no explica bien el ser del hombre. El hombre, como Hume sabía, no es una realidad simple sino compleja. Sólo la *dualidad* puede explicar su constitución. Hume podía haber titulado el epígrafe del *Treatise*, el problema no de la identidad, sino de la inidentidad. El ser humano, en la medida en que cambia incesantemente, es *inidéntico*. Hume debería haberse dado cuenta de que no toda concepción de la substancia es incompatible con el devenir, ni con la complejidad. Puede existir ese «algo duradero y constante» que se va constituyendo a través del cambio, pero ese algo puede no ser simple ni idéntico. Es decir, puede existir un yo, pero un yo como *proceso*. Además ese yo es persona, es relación con. En la medida en que el yo se va relacionando con el mundo, consigo mismo, y con los otros, se va constituyendo a sí mismo. El yo es algo, substancia, en la medida en que existe, pero no es idéntico, en la medida en que no es todo lo que puede ser; el yo no acaba de relacionarse, es inagotable, pero el yo es; por tanto, es de alguna manera substancia aunque no sea

idéntica, ni simple.

Hume dentro del escenario de la modernidad, abre las puertas al historicismo, pero parece que esa postura no le hubiese satisfecho plenamente. La superación del substancialismo versus historicismo, hubiese sido la clave para solucionar el problema. Sin embargo, Hume desde su época no podía realizar tan magna empresa. A otros filósofos, a los de hoy, es a quienes toca superar tan difícil oposición.

M^r José Montes Fuentes.

NOTAS

¹ Todas las citas referentes al *Treatise of Human Nature* como las *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principales of Morals*, se basan en la edición Selby-Bigge, utilizando como abreviatura SB, para la editorial y T, EU, EM para las obras de Hume respectivamente.

² HUMED, D., T.I.I.V. SB. 15.

³ Hume desarrolla esta cuestión en el libro I, III, VI. SB. 257.

⁴ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 257. (El ejemplo es de JOSEPH BUTLER en su *Dissertation on Personal Identity*, en Butler's ANALOGY OF RELIGION, ed. Glasdstone, London, 1896, pp. 245-54.

⁵ Cfr. T. PENELHUM.. Hume on Personal Identity. *Philosophical Review*, 64, (1955), 571-587, y Hume's Theory of the Self Revisited, *Dialogue*, 14, (1957) 389-409.

⁶ Cfr. R. FRONDI, *El yo como estructura Dinámica*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

⁷ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 253.

⁸ Cfr. ASHLEY L. y STACK M.. Hume's Theory of the Self and its Identity, *Dialogue*, 13, (1974) 239-254.

⁹ Cfr. SWOYER J., Hume on Identity: a Defense, *Philosophical Studies*, 40, 275-283.

¹⁰ La idea de situar la identidad personal en la conciencia estaba ya en Locke. Uno es persona cuando tiene conciencia de sí mismo y de sus actos. Cfr. *An Essay concerning Human Understanding*, Encyclopaedia Britannica, 1952, book II, ch. XXVII, p. 222.

De esta manera Hume entroncaría con Kant, Husserl y Heidegger, tal y como señala Felix Duque, ya que «la sustancia no será un soporte transcendente de lo dado sino una permanencia empírica». Cfr. *Tratado de la Naturaleza Humana*, David Hume, ed. Nacional, Madrid, 1981, p. 336.

Husserl ensalzaba por ese motivo la figura de Hume ya que el filósofo empirista había creado una ciencia de la conciencia pura. Cfr. R.A. HALL, *Experience and Reason, The Phenomenology of Husserl and its connection to Hume's Philosophy*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p. 25.

Los análisis de E. Bergson también partirían de alguna manera del planteamiento humano, en cuanto que ambos autores van a plantear el yo como duración. Cfr. Obras escogidas, *Pensamiento y Movimiento*, trad. J.A. Minguez, Aguilar, México, 1963, p. 1080.

Por último, el historicismo de Dilthey también puede encontrar un precedente en Hume ya que el yo para ambos autores, no debe entenderse según un modelo sustancialista. La identidad del yo consiste en mantener en un haz lo simultáneo y sucesivo de los diversos procesos de la vida. Cfr. *Metafísica del yo y hermeneútica de la vida*, Jorge V. Arregui, (artículo en espera de ser publicado). Dilthey, *Gesammelte Schriften*, de B.C. Teubner y Vandenhoeck y Ruprecht, Stuttgart Göttingen, 19 vol. 1973-1982. v.5, p. 170.

¹¹ HUME, D. T. I.IV.VI. SB. 253.

¹² HUME, T. I.IV.VI. SB. 251.

¹³ J. Noxón señala en su artículo: Senses of Identity in Hume's Treatise, *Dialogue*, 8, 1969-70, pp. 367-384, que cuando Hume sostiene que no existe idea del yo porque no hay una impresión de donde ésta se derive, quiere decir que no hay esa idea del yo pretendida por los metafísicos, es decir, la idea de un yo invariable y simple, «There is not *such* idea as the metaphysicians in question require to support their claims to be constantly aware of an *unchanging simple self*. Hume does not say that there is no idea of self». (subrayado es mío).

¹⁴ HUME, D. T.I.IV.VI. SB. 252.

¹⁵ HUME, D. T. I,III,V, SB. 241.

¹⁶ HUME, D. T. I,III,V, SB. 234.

¹⁷ HUME, D. T. I,III,III, SB. 219.

¹⁸ HUME, D. T. I,III,III, SB. 220.

¹⁹ Además de las referencias anteriores, es interesante consultar la obra de WILBANKS J., *Hume's Theory of the Imagination*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968, ya que en ella el autor señala las funciones de la imaginación que hacen posible la creencia en la identidad personal. Wilbanks sostiene que aunque la mente se componga sólo de percepciones, éstas forman un todo. Es decir, que existe algún tipo de identidad. (p. 168).

²⁰ ROBINSON sostiene en contra de BUTCHAROV que el problema del yo es de índole epistemológica. No sólo existen las percepciones, sino que lo único que podemos conocer son las percepciones. Cfr. ROBINSON, W.L., Humes Ontological Commitments, *Philosophical Quarterly*, 26, (1976) pp. 39-47, y Cfr. BITCHAROV. P. The Self and Perceptions, *Philosophical Quarterly*, v. 9, nº 35, (1959) pp. 97-115.

²¹ HUME D., T.I.IV.VI. SB. 253.

²² HUME, D. T.I.III,V, SB. 234.

²³ Sobre un estudio del papel de la memoria en la identidad consultar a BIRO J.L. Hume on Self Identity and Memory, *Review Metaphisic*, 30 (1976), pp. 19-38.

En la actualidad este autor prepara una obra monográfica dedicada al tema de la memoria en D. Hume.

²⁴ MONTERO, F. El descubrimiento del yo, *Revista de Filosofía*, CSIC, n° 6, v. 61, (1958) pp. 336-363.

²⁵ HUME, D. I, IV, VI, SB. 252.

²⁶ HUME, T. I, IV, VI, SB. 252.

²⁷ CLACK J.R. Chisholm and Hume on Observing the Self. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 33, (1972-3) pp. 339-346.

²⁸ Cfr. CHOZA, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, p. 412. En esta obra se afirma que «un análisis más atento pone de relieve, como hizo Hegel, que ese yo es refractario a toda reflexión, que es completamente inobjetivable (cosa que también había advertido Kant) porque es precisamente la condición de posibilidad de toda objetividad, y que, por consiguiente, no es más que la unidad de la generalidad vacía del pensamiento. En esta misma línea se inscriben los análisis de Husserl sobre la intencionalidad radical de la conciencia, según la cual la conciencia es siempre conciencia de algo pero nunca conciencia del yo; los análisis de Wittgenstein según los cuales el sujeto no se percibe nunca, de la misma manera que el ojo no está en el campo visual puesto que lo crea, y los análisis de Sartre de la conciencia según los cuales la conciencia es siempre conciencia de algo pero no conciencia de ella no es algo, sino que es nada, indeterminación».

A esta larga lista se podría añadir también los análisis de Nietzsche quien en su *Gaya Ciencia* afirma: «De los hombres el espíritu conozco, aunque mi propio yo lo desconozco, estoy demasiado cerca de mi ojo, lo que veo no lo recojo, mucho mejor podría guiarme si de él lograra separarme». Obras completas, tomo III, (Broma, Astucia y Venganza). poema 25, p. 352.

²⁹ HUME, D. T. I, IV, VI, SB. 252.

³⁰ Cfr. PENELHUM T., Hume's Theory of the Self revisited. *Dialogue*, 15. (1976) pp. 664-672. MACNABB, M.A. *David Hume, His theory of Knowledge and Morality*, Hutchison's University Library, London, 1951. PASSMORE, J. *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, London, 1975. ROBINSON W.L. Hume's Ontological Commitments, op. cit. p. 41. PIKE, N. Hume's Bundle Theory of the Self: A limited Defense, *American Philosophical Quarterly*, v. 4, n° 2 (1967), pp. 159-165. CHISHOLM R.M., *On the Observability of the Self*, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 30, (1969-70), pp. 7-31. CLACK J.R. Chisholm and Hume on observing the self, op. cit. 339-348.

³¹ HUME D., T. I. III. VI. SB. 252.

³² HUME D., II. II. IV. SB. 354.

³³ PENELHUM, T., Hume's Theory of the self revisited, op. cit. pp. 406.

³⁴ MOUTON D., Hume and Descartes on Self-Acquaintance, *Dialogue*, 13, (1974) pp. 255-269. Cfr. Shoemaker S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Nueva York, 1963, p. 74.

³⁵ HUME D., T. I, IV, VI, SB. 261.

³⁶ Cfr. N. BRETT., Substance and Mental Identity in Hume's Treatise, *Philosophical Quarterly*, v. 22, (1972) pp. 110-125.

³⁷ Cfr. DAVIE W., Hume on Perceptions and Persons, *Hume Studies*, v. X, n°

2, (1984) pp. 125-137. Este autor ha sugerido que tanto Penelhum como A. Flew parecen sostener que Hume olvidó las referencias al cuerpo; así Penelhum señala que: «perhaps Hume's puzzle comes from subtracting the body from the concept of a person and still expecting the mental phenomena that remain to exhibit the same stability that body gives to the psychophysical person». Cfr. PENELHUM T, Hume on Personal Identity, *Philosophical Review*, v. LXIV, (1955) pp. 571-589, y FLEW A, *Hume's Philosophy of Belief* (Routledge Kegan Paul, New York, 1961, p. 46.

³⁸ Cfr. GARRET D., Hume's Self-doubts about personal identity, *Philosophical Review*, v. XC, nº 3, (1981) pp. 337-358.

³⁹ HUME, D. T.II.IX, SB. 303.

⁴⁰ Cfr. F. HERNÁNDEZ-BORQUE, Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia, en *Anales del Seminario de Metafísica*, v. XI, (1976) pp. 64-104.

⁴¹ DE BEAUVOIR, S., *El Segundo Sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1982, p. 58. Esta autora señala: «sin embargo, se dirá que en la perspectiva que adopto —la de Heidegger, la de Sartre, la de Merleau Ponty— si el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra aprehensión del mundo y el esbozo de nuestros proyectos».

⁴² RÁBADE, S., Fenomenismo y Yo Personal en Hume, *Anales del Seminario de Metafísica*, VIII, (1973) pp. 7-36.

⁴³ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 253.

⁴⁴ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 251. (subrayado es mío)

⁴⁵ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 253. (subrayado es mío)

⁴⁶ HUME, D., T.I.III.VI. SB. 262. (subrayado es mío)

⁴⁷ Para un estudio de la noción de persona en el pensamiento griego y medieval, Cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983. Y, Cfr. K. POPPER y J. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, cap. 5.

⁴⁸ BAIER ANNETTE, Hume on Heaps and Bundles, *American Philosophical Quarterly*, v. 16, nº 4, (october 1979).

⁴⁹ CHOZA J. op. cit. p. 406

⁵⁰ CHOZA, J., op. cit. p. 408

⁵¹ HUME, D., T.II.IX, SB. 319.

⁵² HUME, D., T.II.IV, SB. 354.

⁵³ Cfr. ROBINSON W.L., Hume on Personal Identity, *Mind*, 81, (1974) pp. 586-593. Cfr. POPKIN R.H., David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism, *Philosophical Quarterly*, I, (1951).

⁵⁴ HUME, D., T.I.III.VI, SB. 251.

⁵⁵ HUME, D., T.II.IX, SB. 318.

⁵⁶ Cfr. HALL R., Hume's Use of Locke Identity, *Locke News*, (1974) pp. 56'57. Cfr. LAIRD J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, Archon Books, USA 1967, capítulo V.

Parece, no obstante, tal y como afirma C.SWOYER, que Hume en ese texto no se está refiriendo a Locke, ya que aunque éste señale, junto con el propio Hume, que nuestro yo nos está siempre presente a la conciencia, ese yo no es simple ni perfectamente idéntico. Cfr. Hume and the three views of the self, *Hume Studies*,

v. VIII, nº1, pp. 43-61. El texto parece referirse a Descartes, a la filosofía racionalista y sustancialista.

⁵⁷ Cfr. BUTLER, J., Of Personal Identity, *Butler's Analogy of Religion*, ed. W. Gladstone (O.U.P.) London, 1896, pp. 345-54.

⁵⁸ HUME, D., Abstract, traducción y notas de Alicia Olabuenaga, Humanitas, Barcelona, 1983, p. 102.

⁵⁹ DELEUZE, G., *Empirismo y Subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Gránica ed. S.A. Barcelona, 1977, p. 106.

⁶⁰ Cfr. ARDAL, P. *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburg, University Press, 1966.

⁷⁰ HUME, D., T., II, I, V, SB.287.

HUME, D., T.II, I, V. SB. 287.

⁷² PENELHUM, T., The Self in Hume's Philosophy, *Southwestern Journal of Philosophy* (1976), 9-23.

⁷³ HUME, D., T, II, III, II, p. 597.

⁷⁴ HUME D., T, II, II, I. SB. 482.

⁷⁵ HUME, D., T.II.II.II. SB.500.

⁷⁶ HUME, D., T.II,III,III, SB.579.

⁷⁷ HUME, D., II,I,XI, SB.320.

⁷⁸ Cfr. CAPALDI, N, *David Hume*, Twayne Publishers, Boston, 1975.

⁷⁹ HUME, D., T.II,II,II,IX, SB.389. (el subrayado es mío).

⁸⁰ HUME D., T.II,II,V, SB.363.

⁸¹ ARCE CARRASCOSO, J.L., Creencia y Simpatía en Hume, *Anales del Seminario de Metafísica*, (1976) v.XI, p. 8-49, p. 18.

⁸² T,II,III,I, y *Enquiry Concerning Human Understanding* cap. VIII.

⁸³ HUME, D., T, II,III,I, SB.403.

No obstante hay que precisar la idea, ya que Hume, piensa que la afirmación del curso general de la naturaleza es una creencia, pero no una tesis razonada. Ahora bien, esa creencia la aplica también al terreno de la moralidad y de la política.

⁸⁴ HUME, D, T.II,III,I SB. 412. (el subrayado es mío).

⁸⁵ Esta afirmación no es compartida por T. Penelhum, ya que este autor señala que Hume es determinista. La postura de Hume implicaría que no hay ningún agente capaz de regular y dominar las inclinaciones propias de su naturaleza. (*The Self in Hume's Philosophy*, op. cit. p.19). Si esta tesis fuese correcta ¿Cómo entender la responsabilidad moral de la que habla Hume?. De esta manera ayer, A.J. en su obra *Hume*, Alianza Ed, Madrid, 1988, p. 127, señala que no es necesario acudir a la libertad de la voluntad para asociarla con la responsabilidad moral. «Pero, ¿por qué se nos ha de hacer responsables de acciones que ocurren por azar mejor que de las que brotan de nuestros motivos y concretar, que quizá se puedan explicar a su vez en términos de nuestra dotación genética y de los estímulos físicos y mentales a que hemos respondido desde nuestra infancia?».

⁸⁶ Ben Mijuskovic en su artículo sobre Hume y Shaftesbury, mantiene la tesis aquí sostenida de que existe una concepción unitaria del yo en los diferentes libros del *Treatise*. Comenta, también, el problema de la libertad y afirma que el orgullo y la humildad sólo pueden imputarse a un yo «duradero y constante». Hume and

Shaftesbury on the Self, *Philosophical Quarterly* (scot) 21, (1971) pp. 324-336.

H. LESSER., Reid's Criticism of Hume's Theory Personal Identity, *Hume's Studies*, v. IV, n° 2, (1978) pp 41-63.